

Кривенко Елена Владимировна

**МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ОСНОВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЭФФЕКТИВНОСТИ
ЗАГОВОРНЫХ ФОРМУЛ (НА ПРИМЕРЕ ФРАНЦУЗСКОГО ЯЗЫКА)**

Статья раскрывает содержание понятий "магия и миф", объясняя эффект, производимый заговорными формулами. Основное внимание автор акцентирует на концепциях мифологического мышления, рассматривая теорию структуры мифа и подробно останавливаясь на исследовании знахарской практики с применением заговоров во Франции. Показаны основные составляющие мифологической картины мира применительно к образу знахаря, владеющего умением исцелять при помощи заговорных формул.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/2/2015/1-2/27.html

Источник

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2015. № 1 (43): в 2-х ч. Ч. II. С. 109-113. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/2.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/2/2015/1-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: phil@gramota.net

УДК 821.135.1

Филологические науки

Статья раскрывает содержание понятий «магия и миф», объясняя эффект, производимый заговорными формулами. Основное внимание автор акцентирует на концепциях мифологического мышления, рассматривая теорию структуры мифа и подробно останавливаясь на исследовании знахарской практики с применением заговоров во Франции. Показаны основные составляющие мифологической картины мира применительно к образу знахаря, владеющего умением исцелять при помощи заговорных формул.

Ключевые слова и фразы: мифологическое мышление; миф; структура мифа; обряд; ритуал; заговор.

Кривенко Елена Владимировна*Новосибирский государственный технический университет**elena_krivenko@ngs.ru***МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ОСНОВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЭФФЕКТИВНОСТИ ЗАГОВОРНЫХ ФОРМУЛ (НА ПРИМЕРЕ ФРАНЦУЗСКОГО ЯЗЫКА)®**

Эффективность заговорных формул на протяжении долгого времени представляет интерес для лингвистов, фольклористов и психологов. Что заставляет заговор работать? Ответ на этот вопрос следует искать не только в области лингвистики, но также в антропологической философии, психоанализе, социологии.

Заговорные формулы принадлежат к так называемой народной магии. С помощью заговоров лечили и лечат людей и животных, делают обереги, привлекают и присушивают. С. А. Токарев предлагает считать магией действия, направленные на изменение реальности сверхъестественным образом. Эти действия ранжируются по масштабу от самых простых жестов до сложных церемоний с участием большого количества людей; а также по целевой направленности, а именно: «обряды лечебной магии (знахарство), предохранительной магии (обереги), вредоносной магии (порча), хозяйственной магии (завораживание промыслового зверя, магическое оплодотворение полей и пр.); различаются и по психологическому механизму действия» [9, с. 404].

Для понимания принципов эффективности заговоров следует рассмотреть формирование мифологической картины и структуру мифа.

Дж. Фрэнгер [10] разделил магию на два типа согласно принципам воздействия: магия гомеопатическая, или имитативная, основанная на законе подобия, и магия контагиозная, в основе которой лежит закон соприкосновения, или заражения. Данные виды магии объединены Фрэнгером в один вид – симпатическая магия, «поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир» [Там же, с. 22]. К сожалению, в классификации автора отсутствует магия слова, на что обратил внимание М. Мосс [7], а вслед за ним А. ван Геннеп [1]. Последний выделил, как и Фрэнгер, симпатические и контагиозные обряды, положительные и отрицательные (табу), далее он подразделил колдовские обряды на прямые (когда результат ожидается сразу после действия) и косвенные (в данном подвиде обряда действие приводит в движение силы, которые приведут к ожидаемому результату), и установил разделение на анимистические магические действия и динамические [Там же, с. 14].

Б. Малиновский проводит параллель между магией и наукой из-за наличия цели, обуславливаемой человеческими нуждами и стремлениями. Магия нацелена на достижение практических результатов и опирается на теорию принципов, определяющую средства достижения цели [5]. Магия во всех ее формах имеет следующие составляющие: заговорная формула, ритуальное сопровождающее действие и сам исполнитель. Как отмечает Б. Малиновский, «для туземцев знание магии означает знание заклинания, и в любом акте колдовства ритуал сосредоточен вокруг произнесения заклинания. Обряд и искусство исполнителя являются лишь дополняющими факторами, условиями надлежащей передачи заклинания и его применения» [Там же, с. 134]. Этот момент очень важен для исследования, так как заговор передается из поколения в поколения и является тесно связанным с передаваемыми знаниями, таким образом обозначая его связь с мифологией.

Большую роль в развитии теории мифа сыграли идеи Л. Леви-Брюля об особенностях первобытного мышления. Он противопоставил свои идеи концепции Э. Б. Тайлора, согласно которой мышление в низших обществах повинуетя тем же логическим законам, что и наше [8, с. 15]. Л. Леви-Брюль полагал, что первобытное мышление носит мистический и пра-логический характер. Пра-логизм заключается в том, что логический закон «исключенного третьего» не соблюдается: «объекты могут быть одновременно и самими собой, и чем-то иным, нет стремления избегать противоречия, а поэтому противоположность единицы и множества, тождественного и иного, статического и динамического имеет второстепенное значение» [3, с. 43]. По мнению Леви-Брюля, мистические элементы представляют наибольшую ценность в мифах, показывая сопричастность к культурному герою или мифическим предкам, которая не ощущается непосредственным образом, то что он назвал законом патриципации [3].

Эрнст Кассирер подробно рассматривал мифологическое мышление. Согласно его концепциям, чувственные впечатления по-разному оцениваются в суждениях и, соответственно, приобретают различное значение. Сменяющие друг друга впечатления формируют постоянные отношения, постепенно выделяясь в нечто самостоятельное. Этот процесс означает переход от мира чувств к миру наглядных представлений. Постоянные отношения образуют некий каркас «объективности». Прежде чем быть принятыми в объективную реальность, чувственные впечатления проходят проверку подтверждения опытом и то, насколько они могут перед этим опытом устоять. Константы нашего опыта, в свою очередь, являются величинами относительно, нуждающимися в обосновании за счет чего-то более прочного. «Таким образом, границы «объективного» относительно всего лишь «субъективного» не являются изначально нерушимо заданными, напротив, они сами формируются и определяются лишь в поступательном процессе опытного познания и его теоретического основоположения» [2, с. 45]. Следует отметить, что Кассирер отрицает логический анализ в построении мифа. Миф казуален, и каждое сходство, контакт преобразуются в причинную последовательность. Интересным в концепции Кассирера представляется тот факт, что ритуал он считает более ранним по отношению к мифу, принадлежащему к миру теоретических представлений, и информация в нем представляет собой чистое сообщение или принятие повествования на веру. При таком подходе, полагает Кассирер, все ритуалы изначально обладают реальным, а не «аллегорическим» смыслом. Будучи вилетенными в реальность воздействия, они образуют его необходимую часть.

К основным чертам морфологии мифа Кассирер относит пространство, время и число. «...Пространство и число являются в данном отношении для теоретического познания ничем иным, как носителями «принципа достаточного основания». Они образуют основные константы, с которыми соотносится изменчивое» [Там же, с. 95]. Мифическое мышление разделяет пространство и время, прилагая к пространственному и временному бытию специфическое противопоставление: противопоставление «священного» и «профанного».

Французский антрополог Клод Леви-Стросс считал, что миф относится к событиям прошлого, и отмечал, что эти события, происходившие когда-то в определенное время, существуют вне времени. Считается, что миф невозможно испортить неправильным переводом, что свидетельствует о значимости истории, а не стиля и формы повествования. Леви-Стросс приходит к важным выводам: «(1) как и всякий лингвистический объект, миф образован составляющими единицами; 2) эти составляющие единицы предполагают и наличие таких единиц, которые обычно входят в языковые структуры, а именно фонемы, морфемы и семантемы, но по отношению к этим последним они являются тем, чем сами семантемы являются по отношению к морфемам, а морфемы – по отношению к фонемам» [4, с. 59]. Мифемы представляют собой связи отношений с диахроническим и синхроническим измерениями, где диахроническое измерение соответствует смысловому развертыванию сюжета и необходимо для чтения мифа, а синхроническое – для его понимания. Леви-Стросс говорит о целостности сюжета и о построении структуры мифа на бинарных позициях, основывающихся на чувственном восприятии окружающих человека предметов и явлений. Он делает предположение о том, что составляющие единицы мифа представляют собой пучки отношений, а функциональная значимость составляющих единиц проявляется в результате комбинации пучков отношений. При диахроническом рассмотрении этих отношений, они могут быть на расстоянии друг от друга, но если их выстроить синхронически, то раскроется функция мифа как «новая система временного отсчета, которая удовлетворяет первоначальным допущениям» [Там же, с. 60]. Леви-Стросс считает миф логическим инструментом разрешения противоречий с помощью медиации. Принцип медиации заключается в подмене фундаментальной противоположности «жизнь – смерть», менее серьезной оппозицией из животного и растительного мира, которая, в свою очередь, подменяется противоположностью «травоядный – плотоядный»; последняя заменяется путем введения героя, зооморфного существа, питающегося падалью. В повторении последовательности Леви-Стросс усматривает структуру мифа. Синхронно-диахронная структура упорядочивает в диахронической последовательности элементы мифа, которые должны читаться синхронно, показывая, таким образом, слоистую структуру мифа, проявляющуюся в повторении и благодаря ему. Эти слои не бывают идентичными, так как миф развивается по спирали. Для иллюстрирования своей идеи Клод Леви-Стросс приводит сравнение места мифа в языке с местом кристалла в мире физических явлений как переходного явления между суммой статических молекул и идеальной молекулярной структурой.

Миф так сильно встроен в структуру сознания, что через миф можно воздействовать на само сознание. Говоря об анализе мифа, Леви-Стросс подчеркивает, что он не может быть направлен на то, чтобы показать, как мыслят люди, и предлагает «рассматривать мифы как в известном смысле мыслящие сами себя» [4, с. 20-21]. Поэтому он проводит параллель между психоанализом и шаманизмом. Для излечения в обеих практиках необходимо ввести некоторые изменения, цель которых – преобразование внутренней структуры. Эта цель будет достижима с помощью мифа, либо полученного извне, либо созданного самостоятельно и переживаемого больным; на уровне бессознательных психических процессов структура такого мифа подобна органической структуре, вызванной мифом на телесном уровне. Разница между психоанализом и шаманизмом проявляется лишь в различном происхождении мифа. В первом случае – это индивидуальный миф, во втором – плод коллективного творчества. Говоря о психоаналитической терапии, Клод Леви-Стросс говорит об ее эффекте, получающемся благодаря тому, что «вся психическая жизнь и весь внешний опыт невротика организуются одной исключительной, или доминирующей, структурой, причем катализатором служит некий изначальный миф» [Там же, с. 55]. Эта доминирующая структура характерна для любого нормального человека, будь он из цивилизованного общества или членом общества первобытного. Совокупность этих структур, по мнению Леви-Стросса, образует бессознательное, и именно здесь стирается грань между психоанализом и шаманизмом, так как бессознательное более не является индивидуальным хранилищем личной

истории. Разница между подсознанием и бессознательным – в том, что подсознание хранит воспоминания и образы, а бессознательное пусто, являясь инструментом, который подчиняет намерения, эмоции, представления и воспоминания структурным законам. Создан ли миф индивидуально или коллективными традициями – различие проявляется лишь в образах, которыми он оперирует, структура же всегда остается неизменной, обуславливая мифу выполнение символической функции.

Антрополог Доминик Камю (Dominique Camus) [12] известен своим исследованием в области заговорных практик во Франции. В своей книге «Заговоры. Исследование секретов исцеления» он подробно описывает работу знахаря, акцентируя внимание на магических, тайных аспектах этой практики. Изучение лечебных практик общества имеет важное значение, так как может привести к пониманию аутентичной объективности общества. Д. Камю считает, что жизнь в коллективе основывается на концепте «здоровье». При ухудшении здоровья или его потере человек перестает быть работоспособным и постепенно утрачивает семейные связи, исключаясь из коллектива. У него есть две возможности поправить здоровье – обратиться к врачу, который будет лечить его физическое тело, прописывая лекарства, либо пойти к народному целителю, принадлежащему к тому же слою населения и вследствие этого прекрасно осведомленному о его проблемах. Народный целитель, или знахарь, должен удовлетворять нескольким условиям, а именно: он должен обладать даром, переданным ему другим знахарем, также он должен обладать физической силой, принадлежать тому же коллективу, что и его пациенты, говорить на одном с ними языке и не использовать свой дар для материальной выгоды. Что есть дар, эта таинственная сила, передающаяся от одного знахаря другому, потенциальному знахарю? Во-первых, это определенные техники излечения больных, которые содержатся в тайне. Во-вторых, способность сделать ритуал исцеления эффективным. В-третьих, особые характерные свойства человека, например, рождение в определенные даты: например, 10 августа, день святого Лорана. Этот святой был подвергнут казни через сожжение, поэтому считается, что рожденные в этот день обладают способностью исцелять ожоги.

Для успешного излечения, полагает автор, требуется соблюдение некоторых условий, таких как: доверие к силам ритуала, а соответственно, к личности знахаря уважение и соблюдение условий излечения, и принадлежность пациента к христианству (хотя не все знахари требуют, чтобы пациент был крещеным). Перечисленные условия перекликаются с условиями, приведенными П. Бурдые, для успешности перформативного акта, а именно: компетенция, признание и делегирование [11].

При работе с пациентом знахарю необходимо знать имя и фамилию пациента для включения их в заговор, персонализируя таким образом терапевтический акт и представляя пациента высшим силам, способным, по его мнению, его излечить. В том случае, если пациент не может прийти сам, допускается работа целителя с принадлежащей пациенту вещью, при условии, что ее не стирали.

Сила знахарей основана на верованиях, следовательно, должны соблюдаться некоторые превентивные меры. Например, многие женщины пожилого возраста не стирают вещи по пятницам и в период между Рождеством и Эпифанией (6 января), на страстной неделе, в день всех святых. Идея плевать в огонь никогда не придет в голову крестьянина, так как подобные действия считаются способными вызвать жар или даже воспаление легких. Данные примеры об этих иррациональных или магических практиках подчеркивают концепцию образа жизни, при котором человек должен уважать некие предписанные правила, если хочет избежать различного рода неприятных, а иногда и опасных, ситуаций. Эта модель мира устроена таким образом, что ничто не происходит случайно. Поэтому считается более естественным провести некие предупредительные меры в целях безопасности. Человек подобными действиями пытается приручить окружающий мир, подчинить его себе. Использование заговоров для защиты скота, сада, урожая, зданий свидетельствуют об этом.

«Разделение некоторого знания, особенно в области предупреждения, указывает на наличие связи с общими ценностями, на некую концепцию мира как поля битвы противодействующих сил. Если гроза является проявлением ярости темных сил, не является ли молния формой предупреждения Бога о надвигающейся опасности, предоставляя возможность в этот момент защититься и напоминая ему о необходимости сохранять здоровье, ту ценность, которую оберегают Высшие силы?» [12, p. 132].

Болезни, которые лечатся знахарями, появляются из внешней среды и имеют естественное происхождение. Причины могут быть следующими: какой-либо несчастный случай, проявляющийся на теле ожогами, ранами, уколами; либо являются следствием инфицирования, например, дерматозы, бородавки, кашель, боль в животе и т.д. (то есть болезни, полученные в результате контакта с человеком, подверженного «темным силам»). Если заболевания получены вышеуказанным способом, то знахарь считается способным с ними справиться. Например, тайное излечение зубной боли связано с червяком – «если это червяк, то он умрет», «если это червяк, он выпрыгнет» [Ibidem, p. 76], потому что «народный менталитет» приписывает гниение зуба червяку, поселившемуся в нем и грызущего его. При отсутствии терапевтического эффекта вне сомнений оказывается сверхъестественная причина заболевания, будучи, вероятно, делом рук колдуна, использовавшего темные силы. В данном случае может оказать помощь тот, кто умеет снимать порчу. Все вышесказанное можно объяснить постоянным обращением к Высшим силам для концептуализации терапевтического действия и причины болезни. Действие знахаря, обращающегося к божественным силам, выражает некоторое представление Вселенной, где невидимая часть более или менее равна видимой. Вселенная населена различными силами, которые могут вмешиваться в жизнь, особенно если они были призваны для помощи в исцелении. Д. Камю предполагает, что упоминание литургических персонажей, таких как Иисус Христос, Дева Мария и других святых, хорошо накладывается на образ мифологического мышления. Бог и дьявол, олицетворение магических сил в народном понимании, являются образами, помогающими концептуализировать

и называть неназываемое, являющееся причиной человеческих страданий. Какими бы ни были имена, использующиеся знахарем в инвокациях, важным является контакт и результат, показывающий «мистическую» солидарность. Все это подразумевает не просто дихотомическую модель мира, в которой мир естественный противопоставлен сверхъестественному, но рассматривается как одно целое, с равным участием мира сверхъестественного и естественного. Сверхъестественный мир видится малознакомым для большинства, но многие его чувствуют, о чем свидетельствует уважение к заповедям и наставлениям.

Болезнь, побежденная Богом, Иисусом или святыми (через посредников, медиаторов), показывает манихейское видение мира, основанное на вечной борьбе добра и зла, представленными Богом и дьяволом в текстах заговоров. Иуда также ассоциируется с дьяволом из-за своего предательства Иисуса Христа.

(1) «Je te conjure de la part du Grand Dieu vivant, que tu n'aies plus de force, ni de puissance sur la personne... que le Diable n'a de force et de puissance sur le prêtre» [Цит. по: Ibidem, p. 61]. / «Я тебя заклинаю именем Великого Господа, что ты более не владеешь силой и не оказываешь влияние ни на кого... как и дьявол не имеет силы и влияния на священника». (*Здесь и далее перевод автора – Е. К.*)

(2) «Je te conjure d'apaiser ta chaleur comme Judas apaisa sa fureur contre Notre Seigneur Jésus-Christ...» [Цит. по: Ibidem, p. 63]. / «Тебя заклинаю умерить свой жар, как Иуда умерил свой гнев против нашего Господа Иисуса Христа...».

Вселенная состоит из дуальных элементов, находящихся в бесконечной борьбе, что подчеркивает А. ван Геннеп [1]. Человеческое тело в этой модели представляет собой место борьбы этих сил. Болезнь призвана напомнить человеку об этой борьбе, а также она может означать, что человек должен принимать участие в этой борьбе, а не оставаться простым наблюдателем. Иными словами, болезнь воспринимается как урок, посланный Богом, с целью научить уважать божественное творение.

Так как лечение происходит в условиях секретности, можно сделать вывод о близости болезни и священного. Болезнь интерпретируется как внешняя агрессия, в этом случае терапия есть освобождение, изгнание темных сил, завладевших телом. Об этом свидетельствуют многие заговоры, например, слова заговора от любой болезни:

(3) «Mal qui que tu sois, d'où tu viennes... va-t'en et retourne d'où tu viens...» [Цит. по: 12, p. 143]. / «Зло, кем бы ты ни было, откуда бы ты не появилось... уходи туда, откуда пришло».

В заговорах смешаны два элемента: личная ситуация больного и внеисторическая ситуация, которые выявляют взаимоотношения между телом и Вселенной, позволивших появление зла, но также и способствующих его исчезновению.

Можно суммировать вышесказанное следующим образом: заговоры означают связь между телом человека и его окружением, представляя собой речевое обращение к глубокому бессознательному и медиации, придающих ему смысл. Заговор является определённым этическим законом, так как в мире, где все подчиняется некоему ненарушимому порядку, необходимо соблюдать определенные траектории, делая то, что нужно делать, и не делая то, чего делать нельзя.

Сам знахарь должен обладать духовным и физическим здоровьем. Согласно Э. Кассиреру, ритуал не является аллегорией, но вплетен в реальность воздействия, и «во всяком мифологическом действии есть момент, когда происходит подлинное пресуществление, превращение субъекта этого действия в бога или демона, им изображаемого. Эта основная черта может быть прослежена от самых примитивных проявлений магического взгляда на мир до высших манифестаций религиозного духа» [2, с. 53].

Считается, что знахарь берет на себя болезнь, иногда на самом деле страдая от боли взятого заболевания. Знахарь должен поступать так, поскольку дар, которым он обладает, призывает его помогать страждущим. Из-за этого он ведет аскетичный образ жизни, стараясь не уставать, не употреблять алкоголь, не объедаться. Его воспринимают не как обычного человека, но человека, одаренного свыше призывать Высшие силы на помощь, поэтому его уважают, почитают, а иногда относятся к нему с некоторой долей страха. Обращаясь к знаниям вневременным, но не теряющим актуальность, он облачен в одежды мудреца, обладая мудростью предков, которую он передает словесно, а ускользающий смысл заговоров увеличивает силу и доверие пациентов, запуская работу их бессознательного.

Список литературы

1. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1998. 198 с.
2. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3-х т. СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 2. Мифологическое мышление. 280 с.
3. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с.
5. Малиновский Б. Магия, наука, религия. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.
6. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 1976. 408 с.
7. Мосс М. Социальные функции священного // Мосс М. Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
8. Тайлор Э. Б. Антропология. СПб.: Издание И. И. Билибина и Ко, 1882. 445 с.
9. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
10. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
11. Bourdieu P. Ce que parler veut dire. Paris: Fayard, 1982. 243 p.
12. Camus D. Paroles magiques. Enquête sur les secrets de guérison. Paris: Imago, 2013. 212 p.

**MYTHOLOGICAL THINKING AS BASIC COMPONENT OF EFFICIENCY OF MAGIC FORMULAS
(BY THE EXAMPLE OF THE FRENCH LANGUAGE)**

Krivenko Elena Vladimirovna
Novosibirsk State Technical University
elena_krivenko@ngs.ru

The article reveals the content of the concepts "magic and myth" explaining the effect produced by magic formulas. The author pays special attention to the conceptions of mythological thinking examining the theory of myth structure and providing the detailed analysis of quackery applying magic formulas in France. The paper shows the basic components of the mythological picture of the world relating to the image of the healer, who is able to cure by magic formulas.

Key words and phrases: mythological thinking; myth; myth structure; ceremony; ritual; spell.

УДК 398.22

Филологические науки

Статья посвящена анализу верхоянской традиции олонхо, в частности сказаниям Д. А. Томской «Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур». Верхоянская эпическая традиция относится к северной группе якутского героического эпоса, для которой характерны небольшой объем, сильное влияние сказки, слабая этническая идентификация. Собираание и издание записей сказаний началось с XIX в.

Ключевые слова и фразы: фольклор; эпос; олонхо; локальная традиция; структура; этническая идентификация; сказка.

Кузьмина Айгалина Ахметовна, к. филол. н.

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
aitasakha@mail.ru

ВЕРХОЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ ОЛОНХО[©]

Статья написана при финансовой поддержке гранта «Научно-образовательный фонд поддержки молодых ученых Республики Саха (Якутия)» (2014 г.).

Якутский героический эпос по своей природе имеет локальный характер. Фольклористы выделяют центральную, вилюйскую и северную традиции олонхо [6, с. 4].

Фольклор, в том числе героический эпос, верхоянских якутов был собран исследователями с XIX в. Так, политемный, русский фольклорист И. А. Худяков собрал в Верхоянском округе фольклорные и этнографические материалы. По результатам этой работы изданы «Краткое описание Верхоянского округа», «Верхоянский сборник», в том числе олонхо «Хаан Дьаргыстай» [1; 9]. Его помощник, член РГО Н. С. Горохов подготовил для «Известий ВСОИРГО» перевод на русский язык олонхо «Юрюнг Уолан» с комментариями в 1884 г. [4, с. 124-156].

В 1940 г. сотрудник Института языка и культуры А. А. Саввин во время Северной фольклорно-этнографической экспедиции собрал фольклорные и этнографические материалы в Верхоянском районе, в том числе олонхо М. Н. Горохова «Богатырь Эйгэл Тэйгэл», Е. Х. Горохова «Старик Аргыаккаан», и сдал их в архив Якутского научного центра. В 1945 г. Т. Т. Данилов повторно записал у М. Н. Горохова сказание «Дева-богатырка». Сейчас к печати подготовлен текст олонхо М. Н. Горохова «Дева-богатырка» по серии «Саха боотурдара» («Якутские боотуры») [5].

В 1954 г. К. Х. Аммосов записал текст эпоса П. Аммосова «Аалыа Бэргэн». В 1956 г. там же работала диалектологическая экспедиция, которая записала отрывок из олонхо А. Н. Горохова «Дьэрэлиир Дьэй Кунай». Также местные корреспонденты, энтузиасты, учителя отправляли в архив Якутского научного центра фольклорные материалы. После этого долгое время был перерыв в собирательской деятельности.

В 1976 г. фольклорист В. В. Илларионов записал на магнитофонной ленте олонхо верхоянских сказителей С. Н. Соловьева («Богатырь Сандалы»), Р. В. Слепцова («Богатырь Арат Мохсогол»), Х. И. Эверстова («Юрюнг Уолантай»). В 1984-1986 гг. он записал и расшифровал олонхо Д. А. Томской «Богатырь Элитэр Бэргэн», «Старуха Элгээн Иэйэхсит, Старик Кёмюс Мёсюлюкээн», «Богатырь Хаан Илбистээн бухатыыр».

В 1987 г. комплексная фольклорная экспедиция записала олонхо Д. А. Томской «Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур» («Хороший Юдюгюйэн, Плохой Ходжугур») и в 2011 г. был издан текст данного эпоса с русским переводом и научными комментариями [9].

В 1990-х гг. В. В. Илларионов, С. Д. Мухоплева, В. М. Никифоров, П. Н. Дмитриев, Б. Н. Михайлов собирали фольклорные материалы в Верхоянском улусе, в том числе олонхо «Кюн Кюесэнгэс» (2 кассеты), «Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур» (2 кассеты), «Неспотыкающийся Мюлджу Бэгэ» (4 кассеты),